

Ludwig Siep

## WIE "EUROZENTRISCH" IST DAS NEUZEITLICHE NATURRECHT?

In der Menschenrechtsdiskussion ist der Vorwurf des Eurozentrismus auf verschiedenen Ebenen erhoben worden: man kann damit direkt eine ideologische Unterstützung "kolonialistischer" oder "imperialistischer" Politik meinen. Man kann aber auch indirekter kritisieren, daß unsere normativen Vorstellungen vom Recht, von der Individualität oder vom Menschen mit europäischen Vorurteilen behaftet sind, die fremden Kulturen nicht gerecht werden, sie durch ihre Verbreitung sogar zerstören könnten. Schließlich wird der europäische Begriff von Vernunft und Wissenschaft, die Methode des verallgemeinernden und begründenden Denkens für "kulturabhängig" und in seinem Geltungsanspruch begrenzt gehalten. Mir geht es hier um die mittlere Ebene - zur fundamentalsten werde ich nichts, zur direkten, ideologiekritischen nur wenig sagen.

Das neuzeitliche Naturrecht, das heute überwiegend als Begründungsbasis für Menschenrechts- bzw. Rechtsstaatsforderungen dient, hat keine europäische Nabelschau betrieben. Alle seine wichtigen Autoren haben fremde Kulturen zum Vergleich und, wie sich zeigen wird, auch zur Kritik europäischer Vorstellungen herangezogen. Die Lehre vom Naturzustand - so unhistorisch oder nicht-empirisch sie oft zu sein beansprucht - legt davon deutliches Zeugnis ab. Und da der Schwerpunkt der die Kolonisation begleitenden Erforschung zunächst auf Amerika lag, dessen üppigere Klimazonen dabei die größte Faszination ausübten, kann man - nicht nur für diesen Kongreß - die Behauptung vertreten, daß zur Grundlegung des neuzeitlichen Naturrechts ein Dialog zwischen Europa und Lateinamerika gehört. Gemeint ist natürlich das Lateinamerika der Indianer und "Wilden" - die Hochkulturen Mexikos und Perus kommen zwar in den Blick, sind aber beim Thema "Naturzustand" weniger von Bedeutung.

"Dialog" ist zugegebenermaßen eine Übertreibung. Zum einen, weil der "Amerikaner" nur ein verschwommenes Bild ist, das sich europäische Philosophen aus den Reisebeschreibungen europäischer Missionare, Kaufleute, Seeleute oder Soldaten gemacht haben, die - wie schon Rousseau bemerkte - in der Regel nicht besonders geeignet sind, die Andersartigkeit fremder Länder und Kulturen zu erfassen. Natürlich gibt es Ausnahmen, wie etwa Jean de Léry, dessen Brasilienbericht von 1578 noch Claude Lévy-Strauss für ein "chef-d'oeuvre de la littérature ethnographique" hält.<sup>1</sup> Europäisch sind aber auch die Deutungsmuster, die Hobbes, Locke, Pufendorf, Rousseau und andere verwenden: die Unschuld, Sorg- und Reflexionslo-

---

1 C. Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques*. Paris (Plon) 1955, S. 92 (dt. *Traurige Tropen*, übers. von S. Heintz, Köln/Berlin 1960). Jean de Léry, *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil*, Edition, présentation et notes par Jean-Claude Morisot. Genève (Droz) 1975.

sigkeit des Paradieses, die Eigentums- und Herrschaftslosigkeit des Goldenen Zeitalters, die "stoische" Bedürfnislosigkeit, die calvinistische oder franziskanische Schlichtheit der Sitten, fern allem "päpstlichen" Glanz und Luxus.<sup>2</sup>

Die zweite Dialogbeschränkung wird da schon sichtbar: der Amerikaner hat nicht die Stelle des Gesprächspartners, sondern die des Arguments in einem innereuropäischen Dialog. Der "amerikanische" Naturzustand illustriert, wozu die Staatslehre und Theologie der anderen europäischen Seite entweder führen kann - wie in Hobbes' Gleichsetzung des Lebens der Wilden mit dem europäischen Bürgerkrieg - oder was sie an Menschheitsglück zerstört hat, wie bei Rousseau und teilweise auch bei Locke. Das Schreck- oder Idealbild in einer solchen Diskussion hat natürlich rhetorische Züge dessen, was der europäische Bürger entweder überwinden, bewahren oder wiedergewinnen sollte. Der "Amerikaner" ist ein Mittel zur europäischen Kritik europäischer Zustände.

Daraus ergibt sich schon etwas für das Thema "Eurozentrismus": eurozentrisch kann das Menschenbild des neuzeitlichen Naturrechts nicht einfach deshalb sein, weil es bestehende europäische Zustände als Vollendung des menschlichen Wesens "mystifizierte" und damit die Kolonisation legitimierte. Höchstens kann der Bürger des philosophisch allein zu rechtfertigenden "status civilis", des Rechtszustandes, der gewaltenteiligen parlamentarischen Monarchie oder plebiszitären Republik, europäische Züge haben. Und es kann dieser status civilis als derjenige gedacht sein, der unter allen Menschen herrschen sollte. Ob das so ist und welche Züge des cives eindeutig europäisch genannt werden können, möchte ich am Beispiel von Hobbes, Locke und Rousseau untersuchen.

## I

Bei Hobbes ist die Frage am leichtesten zu beantworten: sein Bild des Naturzustandes ist eindeutig negativ und es ist unzweifelhaft vom Bild des "Wilden" beeinflusst. Freilich ist Hobbes' Wilder überwiegend Nordamerikaner - als Mitglied des Kreises um den Baron Cavendish war er mit Problemen der Kolonisation in Nordamerika vermutlich direkt befaßt. Auf historische und geographische Feinheiten kommt es ihm indessen nicht an - wie die "Amerikaner" können auch die Ger-

---

2 Zu den Einflüssen dieser Deutungsmuster teils auf die Reisebeschreibungen, teils auf die philosophischen Deutungen - von Morus' "Utopia" über Montaignes "Les Cannibales" bis zu Rousseaus "Discours über die Ungleichheit" - vgl. vor allem G. Atkinson, *Les Nouveaux Horizons de la Renaissance Française*. Genf 1935 und 1969 (Slatkine Reprints); H. N. Fairchild, *The Noble Savage*. New York 1961; H. Levin, *The Myth of the Golden Age in the Renaissance*. Bloomington/London 1969 (Indiana University Press); E. Dudley and M. E. Novak (Hg.), *The Wild Man Within. An Image in Western Thought from the Renaissance to Romanticism*, Pittsburgh/London (Univ. of Pittsburgh Press) 1972; F. Chiappelli (Hg.), *First Images of America. The Impact of the New World on the Old*, Berkeley/Los Angeles/London (University of California Press) 1976.

manen für ihn die Rolle der Wilden übernehmen.<sup>3</sup> Wie weit er aber an Berichten über Amerika orientiert ist, zeigt vor allem das Titelbild des *De Cive* (Paris 1642).<sup>4</sup> Es konfrontiert in der unteren Hälfte zwei Gestalten auf eigenem Sockel vor einer Landschaft. Links auf dem Sockel mit dem Titel "Imperium" steht eine Frauengestalt mit Krone, Waage und Schwert vor einer Landschaft mit landbebauenden Menschen im Mittel- und einer Stadt im Hintergrund. Rechts steht auf dem Sockel mit dem Titel "Libertas" ein (wohl) männlicher Wilder mit einem Lendenschurz aus Federn und einem mannsgroßen Bogen mit Pfeil. Im Mittelgrund schießen ebensolche Wilde mit Pfeilen auf unbedeutend und unbewaffnet Davonstürzende. Im Hintergrund korrespondiert der Stadt ein notdürftig geschütztes Hüttendorf.

Die Botschaft ist klar: der herrschaftslose Naturzustand ist von natürlicher Gier, Gewaltbereitschaft und Furcht gekennzeichnet, der bürgerliche Zustand dagegen durch Gerechtigkeit, Strafgewalt, lohnende Arbeit sowie furchtloses und behagliches Leben. Das Leben des Menschen im Naturzustand ist nach den berühmten Worten des 13. Kapitels des *Leviathan* "solitary, poor, miserable, brutish and short". Wenige Zeilen später folgt die kulturelle Zuordnung:

Noch heute sehen wir Menschen unter diesen Bedingungen leben. Die Eingeborenenvölker vieler Teile Amerikas z.B. kennen keine Regierung, es sei denn eine Ordnung innerhalb der Familie. Und zu Familiengemeinschaften schließen sie sich zur Befriedigung ihrer Lustbedürfnisse zusammen. Sie leben also heute noch ganz so tierhaft, wie ich es oben beschrieben habe. Aber wie dem auch sei: wie das Leben ohne eine furchtgebietende oberste Gewalt aussehen würde, kann man aus dem Zustand ersehen, in den Menschen, die vorher unter einer friedlichen Regierung gelebt haben, im Bürgerkrieg verfallen (100).<sup>5</sup>

Hier sind fast alle Elemente der Hobbesschen Rechts- und Staatsphilosophie erkennbar: Hobbes setzt den Naturzustand mit der Anarchie des Bürgerkrieges gleich. Der Wilde ist ihm ein Argument gegen den staatszerstörenden Papismus, die gefährliche Lehre des doppelten Gehorsams, wie gegen den radikalen Puritanismus, der keine dauerhafte staatliche Herrschaft und keine staatliche Autorität in den öffentlichen Religionsangelegenheiten zuläßt. "Wildheit" ist kein anthropologischer oder gar rassistischer Begriff oder Zustand, sondern ein moralischer und rechtlicher Zustand des Menschen, des Europäers wie des Amerikaners: der Zustand innerer

---

3 Hobbes übernimmt nur die negativen Züge des Germanenbildes bei Caesar oder Tacitus (Kriegslust und Zwietracht), nicht die positiven (Freiheitsliebe, Tapferkeit, Bedürfnislosigkeit, Keuschheit etc.).

4 Es ist wiedergegeben in der Ausgabe der Philosophischen Bibliothek: Thomas Hobbes, *Vom Menschen/Vom Bürger*, eingel. u. hg. von G. Gawlick, Hamburg 21966.

5 Es ist die Herrschaftslosigkeit dieses Zustandes, die bei Hobbes im Vordergrund steht - die Eigentumslosigkeit ist erst die Folge. Die Darstellung von A. J. Slavin, *The American Principle from More to Locke*, in: F. Chiappelli (op. cit. o. Anm. 2) (S. 139-164) ist schon bezüglich Hobbes sehr einseitig. Sie geht zudem dogmatisch davon aus, das wahre "amerikanische Prinzip", das sowohl in den Kulturen der Eingeborenen wie in den frühen christlichen (vor allem protestantischen) Kolonien realisiert war, sei die Eigentumslosigkeit gewesen. Adäquater zu Hobbes: R. Ashcraft, "Leviathan Triumphant: Thomas Hobbes and the Politics of Wild Men", in: Dudley/Novak (op. cit. o. Anm. 2), S. 141-181. - Ich zitiere den *Leviathan* nach der Übers. von D. Titov (Th. Hobbes, *Leviathan*, I. und II. Teil, hg. von P. C. Mayer-Tasch, Hamburg 1965).

und äußerer Herrschaftslosigkeit der Vernunft, der Ohnmacht ihrer nur bei "Affektgleichgewicht" einseh- und praktizierbaren Regeln (*dictamina rectae rationis*). Zu innerer Vernunft Herrschaft, zur Herrschaft des Rechts und zur Zivilisation kommt es nur bei Verzicht auf Selbstverteidigung durch Einsetzung oder Unterwerfung unter eine konkurrenzlose Macht. Ohne die gibt es

keinen Fleiß, keine Bebauung des Bodens, keine Schifffahrt, keinerlei Einfuhr von überseeischen Gütern, kein behagliches Heim, keine Fahrzeuge zur Beförderung von schweren Lasten, keine geographischen Kenntnisse, keine Zeitrechnung, keine Künste, keine Literatur, keine Gesellschaft (99).

Zivilisation, wie sie trotz der Bürgerkriege noch am ehesten in Europa blüht, ist also ein Zeichen von Rechts- und Vernunft Herrschaft. Man kann das eine "eurozentrische" These nennen. Gibt sie den Europäern auch ein Recht zur Kolonisation? Man hat das aus Hobbes Nähe zu kolonisationsfördernden Kreisen und auch aus Ähnlichkeiten zu den Schriften von Robert Gray und John Smith geschlossen. Aber in diesen Schriften wird die Kolonisation theologisch gerechtfertigt - bei Gray etwa mit dem Auftrag zur Rettung der Seelen der Wilden vor der Herrschaft des Teufels, einer Rettung, nach der sie selbst verlangen und die auf christlich-zivilisierte Weise mit möglichst wenig Gewalt und Bereicherung vor sich gehen soll.<sup>6</sup> Eine solche Verteufelung des Naturzustandes ist bei Hobbes nicht zu finden. Lust und Gewalt sind vormoralisch unschuldig, solange sich jeder selbst erhalten und verteidigen muß. Hobbes denkt das Verhältnis von Naturtrieb und Vernunft Herrschaft eher griechisch als christlich. Eine gewaltsame Kolonisation ist allerdings nach ihm insoweit berechtigt, wie jeder Eroberungsstaat es ist, der die Bürger durch sein Gewaltmonopol voreinander schützt. Berechtigt sind aber auch die staatsähnlichen Herrschaftsformen in den anderen "Teilen" Amerikas, also etwa Mexiko und Peru. Eine religiöse oder "zivilisatorische" Mission zur Eroberung gibt es bei Hobbes nicht. Vor allem gibt es keine unterschiedlichen Bürgerrechte, die etwa von Unterschieden der Natur oder Vernunft der Individuen abhingen: jeder Mensch hat gleiches Recht auf staatlichen Schutz seiner Sicherheit und auf ein Maximum seiner mit der Sicherheit aller kompatiblen Bewegungsfreiheit.

Wenngleich also für Hobbes der europäische, unter einer zivilisationsfördernden Gesetzesherrschaft lebende Mensch der Natur und Vernunft am meisten entspricht, legitimiert dieses Menschenbild doch kein Recht auf Expansion und Kolonisation. Einer Staatsstiftung durch Eroberung kann Hobbes aber die Legitimation nicht bestreiten, auch wenn ein auf Vertrag beruhender Staat vernünftiger und stabiler ist.

---

6 Vgl. Robert Gray, *A Good Speed to Virginia*, London 1609, Faksimile-Ausgabe Amsterdam/New York 1970 (Da Capo Press) S. C 3. Für Gray sind die Indianer zwar tierisch wild und unzivilisiert ("differ very little from beasts, loving no Art, no Science, no trade"), aber zugleich von guter Natur ("by nature loving and gentle"). Ihre Grausamkeit ist der Herrschaft des Teufels zuzuschreiben ("they worship the divell, offer their young children in sacrifice unto him"). Vgl. zu Gray und John Smith, *General Historie of Virginia and New England* (1624), die Ausführungen von W. Förster, *Hobbes und der Puritanismus*, Berlin 1969, S. 160.

## II

Während Hobbes die Folgen der Herrschaftslosigkeit unter den Amerikanern als Argument gegen alle Formen der Herrschaftsteilung und -beschränkung benutzt, dient "Amerika" für John Locke gerade umgekehrt als Argument gegen Absolutismus und Gottesgnadentum. Wie bei Hobbes, ist auch bei Locke "Amerika" ein Zustand der Menschheit überhaupt, ein Entwicklungsstadium, das sich in einigen Teilen der Welt noch erhalten hat. Es ist durch drei Grundzüge gekennzeichnet, von denen Locke zwei positiv und einen negativ bewertet: positiv ist die Selbstgenügsamkeit, die Beschränkung der - vornehmlich als Sammler und Jäger verstandenen - "Wilden" auf das zum eigenen Verbrauch Nötige. Diese Tugenden werden begünstigt durch die Naturalwirtschaft bzw. die Abwesenheit des Geldes als des großen Verführers zu Habsucht und Herrschsucht. "So war anfangs", schreibt Locke in der zweiten Abhandlung über die Regierung,

die ganze Welt ein Amerika, denn so etwas wie Geld war überall unbekannt. Wenn man sich etwas ausdenkt, was bei seinem Nachbarn dem Gebrauch und dem Wert des Geldes entspricht, so wird man sehen, wie derselbe Mensch (sc. der vorher nur für den Selbstverbrauch gesorgt hat) unverzüglich beginnt, seinen Besitz zu vergrößern (§ 49, S. 232).<sup>7</sup>

Der Naturzustand vor der Einführung des Geldes war keineswegs ein Kriegszustand, sondern ein solcher der Selbstgenügsamkeit, Harmonie und Stabilität. Er kannte - auch das ist deutlich gegen Hobbes gerichtet - bereits Eigentum, Tausch und Vertrag. Das Eigentum wurde wegen seines wahren Wert- und Rechtsgrundes, der Arbeit, respektiert:

So gibt dieses Gesetz der Vernunft das Wild demjenigen Indianer zum Eigentum, der es getötet hat. Es wird als das Eigentum desjenigen anerkannt, der seine Arbeit darauf verwandt hat, auch wenn vorher alle ein gemeinsames Recht darauf hatten (§ 30, S. 219 f.).

Daher sind auch Versprechen, Verträge und Tauschgeschäfte schon möglich. Locke belegt das eigens mit Beispielen aus Garcilaso de la Vega (1536-1616) Geschichte Perus<sup>8</sup> und konstruiert das - angesichts der Genfer im brasilianischen Fort Coligny<sup>9</sup> nicht einmal abwegige - Beispiel eines Tauschgeschäfts "zwischen einem Schweizer und einem Indianer in den Wäldern Amerikas" (§ 14, S. 208).

---

7 Ich zitiere nach der Übersetzung von H. J. Hoffmann: John Locke, *Zwei Abhandlungen über die Regierung*. Hg. u. eingel. von W. Euchner, Frankfurt/Wien 1967.

8 Locke zitiert aus Garcilaso de la Vega, *Commentaire Royale, ou L'Histoire des Yncas, Roys du Peru* (Paris 1633). Vgl. Peter Laslett's kritische und kommentierte Ausgabe von John Locke, *Two Treatises of Government*. Cambridge (Cambridge University Press) 1970, S. 145 u. 502. Locke benutzt de la Vegas Bericht in der ersten Abhandlung freilich auch, um gegen Filmer auf die Auswüchse der väterlichen Herrschaft im Inkareich hinzuweisen ("ein Volk, das Kinder zu dem Zwecke zeugte, um sie zu mästen und später zu essen", S. 104, § 57).

9 Zu der bizarren Geschichte dieser französischen Kolonie, die anfangs vielen französischen Protestanten und Genfer Calvinisten Zuflucht gewährte, vgl. die Einleitung von

Der zweite, vor allem gegen Robert Filmers Theorie der Adams-Erbfolge der Könige gerichtete Grundzug des Naturzustandes betrifft die Herrschaftsformen bzw. die Entstehung des Königtums. Für Locke ist die von der Vernunft geforderte begrenzte, zweckgebundene und auf "trust", d.h. Beauftragung und freiwilliges Vertrauen zurückgehende Herrschaft schon im Naturzustand üblich. Er zitiert aus José de Acostas "Naturall and morall historie of the Indies" (1604)<sup>10</sup>, daß die Völker in Peru, Florida und Brasilien "keine festen Könige haben, sondern wie es die Gelegenheit jeweils erfordert, in Krieg und Frieden ihre Anführer beliebig wählen" (§ 102, S. 268). Wenngleich sich nach der Verbreitung der Geldwirtschaft die Gegensätze zwischen den Menschen verschärfen und festere Herrschaftsformen nötig werden, bleibt nach Locke die vernunftgemäße staatliche Herrschaft an freie, revolvierbare und zweckgebundene Beauftragung gebunden. Zweck aber ist der Schutz dessen, was allen Menschen von Natur bzw. vom Schöpfer eigen ist: die "property" ihrer geistigen und leiblichen Fähigkeiten und ihrer Bewegungsfreiheit. Auch wenn es ihnen an einer förmlichen Gewaltenteilung fehlt, sind die begrenzten Herrschaftsformen Amerikas (vgl. auch § 108) gegenüber dem europäischen Absolutismus vorbildlich.

Selbstbeschränkung und Beschränkung der Herrschaft sind die beiden positiven Grundzüge des Naturzustandes. Hier sind bei Locke, wie in der französischen Renaissance und später bei Rousseau, paradiesische Züge des "guten Wilden" sichtbar. Erst der dritte Grundzug spricht für einen Vorzug Europas: Amerika ist ein unbebautes, nicht durch den Fleiß seiner Bürger in seiner Fruchtbarkeit gesteigertes Land. Damit entbehren die Amerikaner nicht nur der Bequemlichkeit des Lebens, sie erfüllen darüber hinaus nicht den göttlichen Auftrag, die Erde und den Menschen zu verbessern. Dieser Auftrag zeigt sich für Locke ebenso negativ im ständigen Druck der Unbequemlichkeiten des Lebens wie positiv in den Möglichkeiten, durch Erfahrung und Verbesserung unserer sprachlichen und begrifflichen Werkzeuge lebenserleichternde Erkenntnisse zu gewinnen. Er ist auch der letzte Grund seiner Eigentumslehre: es ist Pflicht, durch seine Arbeit die Schöpfung für die gesamte Menschheit wertvoller zu machen, auch wenn solche Arbeit primär Anspruch auf privates Eigentum verleiht. Diese Pflicht aber erfüllen die arbeitsamen Europäer in höherem Maße als die Amerikaner - und erhalten dafür bereits jetzt irdischen Lohn: Die Natur hat die Völker Amerikas

ebenso freigiebig wie irgendein anderes Volk mit den Elementen des Reichtums ausgestattet, d.h. mit einem fruchtbaren Boden, der fähig ist, im Überfluß zu erzeugen, was zu Nahrung, Kleidung und Genuß dienen könnte. Weil sie ihn jedoch nicht durch Arbeit veredeln, besitzen sie nicht den hundertsten Teil der Annehmlichkeiten, an denen wir uns erfreuen. Und der König eines großen und

---

J. C. Morisot in seiner Ausgabe von Lérays *Brasilienbericht* (o. Anm. 1) S. XVI ff. sowie C. Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques* (op. cit. o. Anm. 1) S. 91 f.

10 Locke benutzte die engl. Übersetzung von Edward Grimstone (jüngste Reprint-Ausgabe: New York 1970). Acosta war ein Jesuit und zeitweiliger Berater des spanischen Vizekönigs von Peru, Francisco de Toledo (1568-1579). Die spanische Fassung der *Historia natural y moral de las Indias* erschien zuerst 1590 in Sevilla, eine lateinische der ersten zwei Bücher 1588 und 1589 in Salamanca. Vgl. die Einleitung von C. R. Markham in die engl. Ausgabe von 1880 (ebenso im Reprint von 1970).

fruchtbaren Gebietes wohnt, nährt und kleidet sich dort schlechter als ein Tagelöhner in England (§ 41, S. 227).

Paradiesisch angenehm wird das Leben der Menschen also erst nach dem Sündenfall des Geldes, dessen Einführung ihr Gewinnstreben und damit ihren Fleiß mächtig anstachelte. Ihre paradiesische Güte und Freiheit freilich geht dabei verloren und muß durch Formen begrenzter staatlicher Herrschaft ersetzt werden. Da aber die göttliche Aufgabe der Selbst- und Weltvervollkommnung für den Menschen von Anfang an konstitutiv ist, stellt "Amerika" einen Zustand dar, der zu Recht überwunden wird - und die Einführung des Geldes zumindest die "felix culpa", der sich Fleiß und höhere Zivilisation verdankt.

Ein Recht Europas auf Eroberung oder einen Auftrag zur Zivilisierung Amerikas hat Locke aber m.E. daraus nicht abgeleitet. Auch vom Recht eines Eroberungsstaates im Hobbes'schen Sinne kann bei ihm keine Rede sein. Was die Kolonialisierung rechtfertigen könnte, ist das Eigentumsrecht auf bebauten und in seinem Wert gesteigerten Boden. Zumal Locke in dem Aufeinanderstoßen von Natural- und Geldwirtschaft offenbar kein rechtliches Problem sieht: die Verführungskraft der letzteren führt zu ihrer zwanglosen Ausdehnung. Damit setzt sie aber die Grenzen des Eigentums in Naturzustand, das Monopol- und das Verschwendungsverbot, außer Kraft und macht die Einrichtung eines gemeinsamen Staates nötig. Dessen Aufgabe ist freilich nicht der Schutz des Grund-, Sach- und Geldeigentums gegen die Eigentumslosen, wie Locke schon bei den Verfassungsvätern der Vereinigten Staaten und im europäischen Liberalismus des 19. Jahrhunderts gelegentlich mißverstanden wurde. Lockes primärer Eigentumsbegriff ist, wie schon erwähnt, "property", d.h. die Verfügungsgewalt eines jeden über seinen Körper und Geist, sein Recht auf Leben, Gesundheit, Meinungs- und Bewegungsfreiheit. Zu ihrem Schutz darf der Staat, wie Peter Laslett zu Recht herausgestellt hat, auf dem Wege parlamentarischer Gesetzgebung in das Eigentum im Sinne von "possession" oder "estate" eingreifen.<sup>11</sup> Dazu paßt allerdings weder Lockes - auch in sich kaum konsistente - theoretische Stellungnahme zur Sklaverei in Kapitel IV der zweiten Abhandlung noch seine praktischen Stellungnahmen zur Sklaverei in Carolina und Virginia.<sup>12</sup>

---

11 Vgl. die Einleitung seiner Ausgabe der *Two Treatises* (op. cit. o. Anm. 8) S. 104.

12 Vgl. den Kommentar Lasletts zu den §§ 23 und 24 der Zweiten Abhandlung (a.a.O., S. 302 f.) sowie seinen Hinweis auf Elringtons Anmerkung in seiner Ausgabe von 1798. Nach Slavin (s. o. Anm. 5) ist dagegen sowohl das Kapitel "On Slavery" wie die - 20 Jahre frühere - "Fundamental Constitution of Carolina" eine Konsequenz des Locke'schen Ansatzes.

### III

Vernunft Herrschaft, Selbstvervollkommnung und Bearbeitung der Natur scheinen die positiven europäischen Züge des Menschen bei Hobbes und Locke. Das Recht und die Fähigkeit zur Errichtung eines rechtsschützenden Staates ist dagegen allen Menschen gemein. Was ändert sich bei Rousseau, bei dem die Auseinandersetzung mit dem "homme sauvage" eine ganz neue Qualität erhält?

Rousseau ist der erste Vertreter des neuzeitlichen Naturrechts, der das Problem des Eurozentrismus in vollem Umfang erkannt hat, wie die berühmte Anmerkung X des zweiten Discours' zeigt:

Seit drei- oder vierhundert Jahren überfluteten die Einwohner Europas die anderen Teile der Welt und veröffentlichten sie unablässig neue Sammlungen von Reisebeschreibungen und Berichten - dennoch bin ich überzeugt, daß wir keine anderen Menschen als allein die Europäer kennen; außerdem hat es angesichts der lächerlichen Vorurteile, die selbst unter den Gelehrten nicht ausgestorben sind, den Anschein, daß jeder unter der hochtrabenden Bezeichnung 'Studium des Menschen' kaum mehr als die Menschen seines Landes studiert. Die Einzelnen mögen noch so viel hin- und herreisen, die Philosophie scheint es, geht nicht auf Reisen, deshalb auch ist die Philosophie jedes Volkes wenig geeignet für ein anderes (S. 341).<sup>13</sup>

Erst die zehnjährige Weltreise eines Philosophen vom Schlage Montesquieus, Condillacs, Diderots oder Buffons könnte die "natürliche, moralische und politische Geschichte" liefern, auf der eine philosophische Anthropologie aufzubauen hätte.<sup>14</sup> Trotzdem hat Rousseau es gewagt, Grundzüge der menschlichen Natur und ihrer Entwicklung zu entwerfen, die die Basis einer radikalen Kritik der "überzivilisierten" europäischen Gesellschaft abgeben. Und er hat sich dabei auf viel Material der von ihm so verachteten Reisenden gestützt.<sup>15</sup>

Rousseau hat bekanntlich verschiedene Stufen des Naturzustandes unterschieden und die Auffassung vertreten, daß der Wilde der Reisebeschreibungen nicht mehr der ersten Stufe des einzelgängerischen Naturmenschen entspricht. Gerade für die Rückschlüsse auf diesen Anfang sind ihm die Berichte über Mittel- und Südamerika

13 Ich zitiere den *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes* nach der französisch-deutschen Ausgabe von Heinrich Meier (Paderborn 1984).

14 A.a.O., S. 347. Vgl. aber zum Bild des Wilden bei Diderot und Buffon M. Duchet, *Anthropologie et Histoire au Siècle des Lumières*. Paris (Maspéro) 1971.

15 Nach G. Symcox, *The Wild Man's Return: The Enclosed Vision of Rousseau's Discourses* (in: Dudley/Novak, op cit. o. Anm. 2) ist Rousseau besonders von den Reisebeschreibungen der Jesuiten beeinflusst (S. 227, 233). Zu Rousseaus Auseinandersetzung mit der Reiseliteratur über Amerika vgl. ferner J. Morel, *Recherches sur les sources du Discours de J. J. Rousseau sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Lausanne 1910 (auch in Bd. V der *Annales de la Société J. J. Rousseau*) sowie G. Pire "Jean-Jacques Rousseau et les relations de voyages", in: *Revue d'histoire littéraire de France*, 1956, S. 355-378.



von du Tertre, Coréal, de la Condamine und anderen offenbar wichtig gewesen.<sup>16</sup> Entscheidend am Bild des Wilden, das dem des Hobbesschen Naturzustandes diametral entgegengesetzt ist, ist das innere und äußere Gleichgewicht, die seelische Harmonie und die völlige Angepaßtheit der Bedürfnisse an die Umgebung:

Seine Einbildungskraft malt ihm nichts aus, sein Herz verlangt nichts von ihm; seine bescheidenen Bedürfnisse sind für ihn so leicht bei der Hand und von dem Grad an Kenntnissen, der erforderlich wäre um danach zu trachten, größere zu erwerben, ist er so weit entfernt, daß er weder Voraussicht noch Neugierde haben kann (109).

Ohne Einbildungskraft, Voraussicht, Vergleich muß der Naturmensch zunächst Einzelgänger sein. Im Essay über den Ursprung der Sprachen heißt es: "Derjenige, der sich nichts vorstellt (n'image rien), fühlt nur sich selbst; er ist allein inmitten des Menschengeschlechts."<sup>17</sup> In seiner vormoralischen Unschuld, seinem nahezu gefühllosen Glück und seiner paradiesischen Faulheit unterscheidet sich der Naturmensch nicht vom Tier. Sein Spezifikum ist bloß eine Fähigkeit, die sich erst mit seiner Verbreitung und den wachsenden Herausforderungen seiner Umgebung entwickelt: die perfectibilité, die Vervollkommnungsfähigkeit. Sie ist eine durchaus zweischneidige Gabe:

Es wäre traurig für uns, eingestehen zu müssen, daß diese unterscheidende und beinahe unbegrenzte Fähigkeit die Quelle allen Unglücks des Menschen ist; daß sie es ist, die ihn, vermöge der Zeit, aus jenem ursprünglichen Zustand fortzieht, in dem er ruhige und unschuldige Tage verleben würde; daß sie es ist, die, indem sie mit den Jahrhunderten seine Einsichten und seine Irrtümer, seine Laster und seine Tugenden zum Aufblühen bringt, ihn auf die Dauer zum Tyrannen seiner selbst und der Natur macht (2. Discours, 105).

Der europäische Mensch der überzivilisierten Stadtkultur ist das genaue Gegenteil des Wilden: er lebt nur in der Voraussicht, im Vergleich, in der Konkurrenz, im ruhelosen Streben nach der Befriedigung eingebildeter und nachgeahmter Bedürfnisse und nach der Beherrschung der Natur.

Dennoch ist die Entwicklung der perfectibilité in der Gesellschaft, die Ersetzung der natürlichen Freiheit durch die bürgerliche und die sittliche, die beide im vernünftigen Gehorsam gegen ein "selbstgegebenes Gesetz" - wie es im *Contrat social* heißt<sup>18</sup> - bestehen, nicht nur Schicksal, sondern auch Bestimmung des Menschen. Insofern ist auch für Rousseau der reflektierte, arbeitende und sich vervollkommnende Europäer eine höhere, weil menschlichere Form des Menschen. Der erreichte Zustand der Zivilisation ist aber kein Glücks- und kein Gleichgewichtszustand; er

---

16 Vgl. die Nachweise in den Kommentaren von Heinrich Meier (op. cit. o. Anm. 13) S. 105, 111, 345, und Jean Starobinski, *Oeuvres Complètes de J. J. Rousseau*, vol. III, S. 1313, 1321, 1373.

17 Ich zitiere die Übersetzung H. Meiers in seiner Anm. 139 zum *Discours über die Ungleichheit*, a.a.O., S. 198 (nach Ch. Porset, *Ed. critique de J. J. Rousseau, Essai sur l'origine des langues où il est parlé de la mélodie et de l'imitation musicale*, Paris 31976).

18 Vgl. das 8. Kapitel des ersten Buches in der deutschen Ausgabe von H. Brockard (Stuttgart 1977), S. 23.

ist, was bei Hobbes und Spinoza der Naturzustand war: eine "Entgleisung der Natur", für die der Mensch mit dem Unglück der Selbstentfremdung bezahlen muß. Um dieses zu überwinden ist das Vorbild des Wilden, vor allem auf der Stufe der ersten lockeren Vergesellschaftung (der Hirtenkultur) notwendig. Seine Umsetzung ist aber für Rousseau nicht schon durch den auf einem Vertrag beruhenden Gesetzgebungsstaat möglich. Die Übereinstimmung mit sich in der Gemeinschaft bedarf der ökonomischen Interessengleichheit, der kulturellen Gefühlsübereinstimmung und der religiösen Gesinnungseinheit zumindest in den Grunddogmen der "bürgerlichen Religion". Wieweit Rousseau diesem Entwurf des *Contrat social* getraut hat, ob er im *Emile* und den späten autobiographischen Schriften nicht wenigstens für die Weisen einen Zustand der solitären Denk- und Gefühlsautarkie in der Gesellschaft bevorzugt hat, ist ein viel erörtertes Thema der Rousseau-Interpretation.

Das Fazit ist, daß trotz des Bewußtseins der eurozentrischen Versuchung auch bei Rousseau die europäischen Züge des Menschen, die Arbeit an sich und der Natur, die Gestaltung des Lebens und der Gesellschaft durch einen vernünftigen Willen, der sich allerdings von Interesse, Gefühl und Einbildungskraft nicht ablösen darf, den höchsten Rang einnehmen. Daraus folgt gewiß keine Rechtfertigung der Kolonisation oder Eroberung. Versuche der Rechtfertigung gewaltsamer oder vertraglicher Unterwerfung auf staatlicher oder privater Ebene (Sklaverei) werden bereits in den ersten Kapiteln des *Contrat social* widerlegt. Und ein Recht oder gar eine Pflicht, in die stabilen, wenngleich animalischen Kulturen der Naturvölker "zivilisatorisch" einzugreifen, gibt es sicher auch nicht. Da Rousseau in seinen eigenen Verfassungsentwürfen den internationalen Handel minimalisieren will, reduziert sich zudem die kulturelle "Ansteckungsgefahr".

Ob Rousseaus Begriff der bürgerlichen Freiheit allerdings die Denkfreiheit, die Bestimmung des eigenen Glücks und die Mitbestimmung aller an den staatlichen Gewalten in ausreichendem Maße enthält, ist ebenfalls ein Streitpunkt der Rousseau-Deutung.

Die Frage, ob sich die in Europa am ehesten entwickelten Züge der "Bestimmung des Menschen" als "kulturinvariant" beweisen ließen und mit welcher Methode, lasse ich hier offen. Selbst wenn das gelänge, stellt die These ihrer primär in Europa anzutreffenden Entwicklung bzw. Erfüllung noch einen Eurozentrismus dar. Er darf aber nicht mit der Behauptung verwechselt werden, daß nur den Menschen, die diese Züge in sich entwickelt hätten, die Rechte des Menschen und Bürgers zukämen: Schon seit Hobbes wird der Zuteilung unterschiedlicher Rechte an unterschiedliche Entwicklungsgrade der Vernunft der Boden entzogen. Zum Träger der dem Menschen zustehenden Rechte ist nach Hobbes und Locke jedes Mitglied der biologischen Gattung, nach Rousseau zumindest der noch existierenden Entwicklungsstufen der Menschheit qualifiziert: es genügt dazu Vernunft im Sinne des Urteils über die Mittel der eigenen Selbsterhaltung und Glücksverfolgung einerseits - und Vernunft im Sinne des Gewissens andererseits, d.h. der Empfänglichkeit für die Imperative der Koexistenz vernunftbegabter Wesen.

Wenn aber weder der Grad der Vernunftentwicklung noch die Religion Rechtsprivilegien begründen, gibt es auch kein Völkerrecht der europäischen Völker auf Unterwerfung und Beherrschung nichteuropäischer Völker. Diese Art von Euro-

zentrismus hat auch keiner der Autoren des neuzeitlichen Naturrechts vertreten. Inwieweit man Staatsgründungen und Eroberungen mit bestimmten Theoriestücken rechtfertigen konnte, habe ich am Beispiel von Hobbes und Locke angedeutet. Ob die Freiheit des Eigentums, des Handels, der Meere zu einer mit der Selbstbestimmung der Einzelnen und Völker unverträglichen wirtschaftlichen Abhängigkeit geführt hat, die durch eine internationale "volonté générale" überwindbar ist, wäre im nächsten Schritt zu untersuchen. Womöglich reicht aber die Kompetenz der Philosophie allein dafür nicht aus.